

Zoran Djurovic

Висока школа – Академија Српске православне цркве
за уметност и конзервацију
Београд
zoran5@interfree.it

УДК: 27-1

Giovanni Crisostomo tra Agostino e Giuliano di Eclano

Tra gli autori cristiani che hanno avuto la più grande fortuna, nel senso che le loro opere ci sono pervenute, vi sono Agostino in Occidente e Giovanni Crisostomo in Oriente. Anche l'estensione delle loro opere è più meno uguale. Il loro influsso nelle rispettive regioni è stato enorme; Agostino, d'altra parte, ha influenzato il pensiero d'Occidente in modo più incisivo del suo collega orientale, e le sue riflessioni sono state sempre punti di riferimento per la filosofia occidentale: accettate o rifiutate non ha importanza. Crisostomo, invece, ha avuto un po' più successo in Occidente che Agostino rispetto in Oriente. Tutti e due gli autori, tuttavia, furono persone autorevoli, o meglio: non attaccabili nelle lunghissime polemiche che seguirono tra Chiesa Ortodossa e quella Cattolica dopo lo scisma dell'anno 1054. Furono, dunque, i pilastri dell'ortodossia. Per questa ragione non ci deve sorprendere che la patristica novecentesca soleva leggere i testi dei due autori in perfetta armonia. Ad Occidente addirittura l'ortodossia di Crisostomo fu sempre attestata per mezzo dei "dogmi" agostiniani, che d'altro lato, spesso avevano poco a che fare con Agostino stesso. Gli studiosi del novecento dovevano per es. trovare tante risposte ai problemi che poneva la teologia crisostomica: come mai Crisostomo non menziona il termine *Theotokos*? come mai afferma che uno può essere senza peccato e nello stesso tempo menziona i peccati di Maria?¹

¹ È ben noto come certe affermazioni da parte di Crisostomo riguardo la Vergine Maria hanno suscitato numerose perplessità. Egli attribuisce a Maria φιλοτιμία, brama di onore o gloria, ovvero la vanità esagerata: φιλοτιμίας ἦν περιττῆς (*In Matthaemum*, 44, 1; PG 57, 464); allo stesso modo, spiegando l'episodio di Cana di Galilea (*Gn.* 2, 1-11), dice che Maria volle guadagnarsi la fama attraverso il miracolo di Gesù: Καὶ τάχα τι καὶ ἀνθρώπινον ἔπασχε, καθάπερ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, λέγοντες, Δεῖξον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ, βουλόμενοι τὴν ἀπὸ τῶν θαυμάτων δόξαν καρπώσασθαι. Διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς σφοδρότερον ἀπεκρίνατο, λέγων· Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (*In Joannem*, 21, 2; PG 59, 130). Tra i tentativi di chiarire le espressioni del genere (falsi, interpolazione etc.) ne si trova anche uno spiritoso di Vincenzo Anivitti nel suo libro *La madre di Gesù Cristo*, che dice che può darsi (τάχα) che Crisostomo abbia provato qualcosa di umano quando ha spiegato questa scena (cf. D. Јакшић, *Život i učenje Sv. Jovana Zlatousta*, Sremski Karlovci 1934, p. 151-152). Lo stesso Јакшић pensa che Crisostomo non aveva adoperato il termine *Theotokos* per non disturbare la gente con un dogma ancora non ammesso (sic!), cf. p. 158.

perché non dice che uno deve andare dal sacerdote per confessarsi?² per quale motivo non parla del peccato originale come Agostino? perché non menziona il *filioque?* etc.³

Negli ultimi decenni l'approccio è cambiato perché la stessa scienza patristica è riuscita ad acquisire metodi più appropriati per una scienza che pretende di essere rigorosa. Si sono evidenziate le diversità che si trovano tra questi autori. Inoltre, l'indagine si è ristretta ai testi precisi di Crisostomo che si possono trovare nell'opus agostiniano. Iniziative come: stabilizzazione dei testi crisostomiani che sono stati usati durante la polemica tra Agostino e i pelagiani e la loro valutazione si possono considerare ormai concluse.⁴ Nel presente saggio intendo

Probabilmente la più dura interpretazione di Crisostomo riguarda la venuta di Gabriele prima che la Vergine concepisse Gesù verificatasi allo scopo di spiegare ciò che stava per succedere; ella infatti avrebbe potuto commettere una azione irreparabile (impiccarsi o suicidarsi) per la vergogna: Καὶ γὰρ εἰκὸς ἦν, τὸ σαφὲς οὐκ εἰδυῖαν, καὶ βουλευσασθαὶ τι περὶ ἐαυτῆς ἄτοπον, καὶ ἐπὶ βρόχον ἐλθεῖν, καὶ ἐπὶ ξίφος, οὐ φέρουσαν τὴν αἰσχύνην (*In Matthaemum*, 4, 5; PG 57, 45).

² Meyendorff scrive che Crisostomo una volta sola (*De poenitentia*, 3, 1; PG 49, 292) richiama un peccatore imponendogli di andare in Chiesa per fare la confessione, cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, London & Oxford: Mowbrays 1975, pp. 204-205.

³ Per es. CHRYSOSTOMUS BAUR in *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vols, München: Hueber, 1929-1930 = *John Chrysostom and His Time*, 2 vols, Westminster, Maryland: Md. Newman Press, 1959-1960, critica l'interpretazione di un testo di Giovanni da parte di J. H. JUZEK, (*Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus: Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener*, diss., Breslau 1912) al sostegno della dottrina *filioque* dicendo: "Die Stelle beweist also nichts zur Frage" (vol. 1, p. 296), ed ecco come conclude: "Die Frage, ob der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne, bezw. durch den Sohn hervorgehe, hat sich Chrysostomus noch nicht gestellt" (ib.).

⁴ Si veda: J.-P. BOUHOT, *Version inédite du sermon 'Ad neophytos' de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin*, in *REAug* 17 (1971) 27-41; B. ALTANER, *Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen*, in *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53) 76-84. [= id., *Kleine Patristische Schriften* (Texte und Untersuchungen 83) Berlin 1967, 302-311]; N. CIPRIANI, *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia christiana*, Atti del convegno 4-6 giugno 2003, a cura d'ANTONIO V. NAZZARO, Napoli 2004, 157-170; P. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine* (Studies in the Bible and Early Christianity 4), NY 1983; J. HEANEY-HUNTER, *The links between sexuality and original sin in the writings of John Chrysostom and Augustine*, unpub. PhD diss., NY 1988; E. PAGELS, *The politics of paradise: Augustine's exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, in *Harvard Theological Review* 78 (1985) 67-99; P. E. PAPAGEORGIOU, *Chrysostom and Augustine on the sin of Adam and its consequences*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 39 (1995) 361-378; F.-J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne*, in *Revue des Études Byzantines* 25 (1967) 189-218; R. BRÄNDLE, *La ricezione di Giovanni Crisostomo nell'opera di Agostino*, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Augustinianum 6-8 maggio 2004, Roma (SEA 93): Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 885-895; M. ZELZER, *Giovanni Crisostomo nella controversia tra Giuliano d'Eclano e Agostino*, in SEA 93, 927-932.

Gli altri studi che interessano il rapporto tra Agostino e Crisostomo sono: M. AUCOIN, *Augustine and John Chrysostom: Commentators on St. John's prologue*, in *Sciences ecclésiastiques*. Montréal 40 (1963) 123-131; G. J. M. BARTELINK, *Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres*, in: J. DEN BOEFT & J. VAN OORT, *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, 9-24; S. BENIN, *Sacrifice as*

riassumere brevemente nella prima parte la ricezione dei testi di Crisostomo nell'opera di Agostino, e nella seconda parte porre questi testi nel loro contesto più ampio, o meglio, cercare di mostrare in che misura le idee di Crisostomo convergono con quelle di Agostino o Giuliano.

Prima parte: I testi di Giovanni Crisostomo usati nella polemica tra Agostino e Giuliano di Eclano

Il nome di Giovanni, “che recentemente governava da vescovo la Chiesa di Costantinopoli (*qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanam rexit Ecclesiam*)”, appare per la prima volta nell'anno 404 nella lettera 112 di Girolamo o 75 dell'epistolario agostiniano. Girolamo enumera i Padri orientali da lui seguiti nell'ardua interpretazione di *Gal.* 2, 11-14. Girolamo scrive che lo stesso Giovanni,

ha composto un'opera voluminosa [probabilmente *In epistulam ad Galatas commentarius*], in cui s'è attenuto alle idee di Origene e degli Antichi [Didimo, Apollinare, l'eretico Alessandro, Eusebio di Emesa e Teodoro di Eraclea].⁵

La linea interpretativa di questi Padri tendeva ad alleggerire la discordia tra gli apostoli,⁶ perché Porfirio affermava, come Girolamo riferisce liberamente, che

Pietro e Paolo litigarono come bambini, anzi che Paolo era geloso per le virtù di Pietro e che, mosso dall'orgoglio, avrebbe scritto fatti o che l'altro non aveva com-

education in Augustine and Chrysostom, in *Church History* 52 (1983) 7-20; B. BOBRINSKOY, *L'Esprit du Christ dans les sacraments chez Jean Chrysostome et Augustin*, in C. KANNENGISSER (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*. Actes du colloque de Chantilly 22-24 Septembre 1974 (Théologie historique 35), Paris: Éditions Beauchesne, 1975, 247-249; L. BOPP, *Gleichlaufende Gedankengänge der heiligen Chrysostomus und Augustinus über das Laienapostolat*, in *Ober rheinisches Pastoralblatt* 67 (1966) 409-415; S. S. CAPLAT, *Priflul predicatorului crestin dupa sfintul Ioan Gura de Aur, sfintul Grigore Dialogul si fericitul Augustin*, in *Studii teologice* 18 (1966) 489-506; E. A. CLARK, *Theory and practice in late ancient asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine*, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 5.2 (1989) 25-46; L. MENAUT, *Saint Augustin et le suicide des vierges consacrées*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88 (1987) 323-328; J. PELIKAN, *Divine Rhetoric. The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001; I. PERCZEL, *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája*, Budapest, 1999; C. PIETRI, *Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, in: C. KANNENGISSER... 283-305; F. M. STRATMANN, *Die Heiligen und der Staat. III. Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus*, Frankfurt: Knecht, 1950; JASKIEWICZ, S., *Sulla retta fede intorno all'unigenito figlio di Dio nei Commenti al prologo (Gv 1,1-18) di Giovanni Crisostomo ed Agostino*, in SEA 93, 913-926; D. WEAVER, *The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries*, ci interessa soltanto la prima parte: *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis in St Vladimir's Theological Quarterly* 27, n°3, (1983) pp. 187-206.

⁵ *Epistulae*, 75, 3, 4-6.

⁶ Molti infatti negano che Paolo criticò veramente Pietro; si sarebbero, cioè, messi d'accordo, come vorrebbe Crisostomo nel suo *Commento ai Galati* 2, 11-14.

messo o, anche se li aveva commessi, avrebbe agito da sfacciato criticando l'altro d'una mancanza commessa anche da lui.⁷

Per il nostro tema sono importanti due fatti: 1) Giovanni di Costantinopoli secondo Girolamo conosceva e accettava in parte l'opera di Origene, il che potrebbe sorprendere il lettore moderno abituato a differenziare nettamente gli antiocheni dagli alessandrini; 2) Agostino non lesse nulla di Giovanni, né di altri autori indicati nella lettera di Girolamo, il quale perfino disapprova Agostino perché non ha niente in comune con gli orientali⁸; tesi molto familiare per buona parte degli studiosi moderni.

Pelagio fu il primo in Occidente a fare riferimento all'autorità di Giovanni, citando un suo testo nel *De natura* (413-414) che Agostino parafrasa e perciò, come pensano Altaner e Brändle, non lo possiamo identificare.⁹ Io invece credo che sia possibile almeno confermare l'autenticità giovannea delle frasi riportate. Vediamole:

Il peccato non è una sostanza, ma un'azione cattiva (*peccatum non esse substantiam, sed actum malignum*)... E perché il peccato non è naturale e proviene dalla libertà dell'arbitrio, per questo la Legge è stata data contro di esso (*Et quia non est naturale, ideo contra illud legem datam, et quod de arbitrii libertate descendit*).¹⁰

Per arrivare ai concetti di Giovanni, tradurrei i vocaboli latini in questa maniera: *peccatum* = ἀμαρτία, *substantia, natura* = φύσις, *actus malignus* = προαίρεσις (πρᾶξις) κακή, *libero arbitrio* = προαίρεσις. Che il peccato non sia una sostanza, cioè che non proviene dalla natura, bensì dalla libera scelta, ricorre spesso nell'opera crisostomiana, nonché in tutta la produzione letteraria antiochena, che è stata impegnata sin dall'inizio nella lotta contro l'identificazione del male con la natura come ritiene il pensiero di matrice gnostico-manichea. Si arri-

⁷ *Epistulae*, 75, 3, 11. Porfirio nel suo libro *Contra Christianos* fr. 26 dice: κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου λέγων· Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου τινὰς μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνεκρίθησαν αὐτῷ πολλοὶ Ἰουδαῖοι· πολλὴ δὲ κἄν τούτῳ καὶ μεγάλη κατάγνωσις, ἄνδρα τοῦ θεοῦ στόματος ὑποφήτην γενόμενον ἐν ὑποκρίσει ζῆν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀρέσκειαν πολιτεύεσθαι. Agostino segue la tradizione latina: Paolo ha corretto Pietro in realtà. Egli menziona a suo sostegno Ambrogio (infatti si tratta di Ambrosiastro, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*) e Cipriano (*Epistulae*, 71). È interessante che i primi Padri non negano il senso letterale di questo passo: cf. IRENEO, *Adversus haereses*, 3, 12, 15; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, 5, 3: Adeo constat de lege sola fuisse quaestionem, dum ostenditur quid ex lege custodiri convenerit. Sed reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad evangelii veritatem. *Plane reprehendit*, non ob aliud tamen quam ob inconstantiam victus, quem pro personarum qualitate variabat, timens eos qui erant ex circumcissione, non ob aliquam divinitatis perversitatem, de qua et aliis in faciem restitisset, qui de minore causa conversationis ambiguae Petro ipsi non pepercit.

⁸ *Epistulae*, 72, 3, 5.

⁹ B. ALTANER, *Augustinus und Johannes Chrysostomus*, pp. 302s; R. BRÄNDLE, *La ricezione di Giovanni Crisostomo*, 887.

¹⁰ *De natura et gratia*, 64, 76.

va alla fine ad una frase breve di Teodoreto che può illustrare adeguatamente la posizione antiochena: Ἡ ἀμαρτία οὐκ ἔστι τῆς φύσεως, ἀλλὰ τῆς κακῆς προαιρέσεως.¹¹ In Giovanni di Costantinopoli troviamo medesime idee: nessun essere è un male per sé; neanche il diavolo è maligno secondo la sua natura:

Πονηρὸν δὲ ἐνταῦθα τὸν διάβολον καλεῖ, κελύων ἡμᾶς ἄσπονδον πρὸς αὐτὸν ἔχειν πόλεμον, καὶ δεικνύς ὅτι οὐ φύσει τοιοῦτός ἐστιν. Οὐ γὰρ τῶν ἐκ φύσεως, ἀλλὰ τῶν ἐκ προαιρέσεως ἐπιγινομένων ἐστὶν ἡ πονηρία.¹²

Di nuovo, Giovanni afferma senza ombra di dubbio che il male dipende dal libero arbitrio e non dalla natura:

ὅτι ἡ προαίρεσις ἡ ἡμετέρα τῶν κακῶν ἀπάντων αἰτία. Ἴδου γὰρ καὶ οὗτοι ἄνθρωποι, κάκεῖνοι ἄνθρωποι, καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς προαιρέσεως...¹³ ὅτι οὐ τῆς φύσεως τὸ ἀμάρτημα, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως.¹⁴

Dunque, tutto il comportamento etico dell'uomo dipende dalla sua libertà e non dalla natura. La possibilità di avere l'anima bella o virtuosa risiede nella sua capacità innata di autodeterminarsi:

Τί οὖν ἐστὶ κάλλος ψυχῆς; Σωφροσύνη, ἐπιείκεια, ἐλεημοσύνη, ἀγάπη, φιλαδελφία, φιλοστρογία, ὑπακοή Θεοῦ, νόμου πλήρωσις, δικαιοσύνη, συντριβὴ διανοίας. Ταῦτα κάλλη ψυχῆς. Ταῦτα τοίνουν οὐκ ἔστι φύσεως, ἀλλὰ προαιρέσεως.¹⁵

Su questo Agostino non ha avuto da obiettare nulla: *Quis hoc negat?* Al contrario, egli ha sostenuto proprio nella polemica con Giuliano addirittura che il peccato proviene dalla volontà e non dalla natura: nel *De nuptiis et concupiscentia* (419/21) Agostino affronta il problema sollevato dal Giuliano: *Se il peccato deriva dalla volontà, cattiva è la volontà, perché essa fa il peccato; se deriva dalla natura, cattiva è la natura.* Il male quindi inevitabilmente proviene o dalla volontà o dalla natura. Agostino risponde senza esitazione: il peccato deriva dalla volontà (*ex voluntate peccatum est*).¹⁶ La volontà come anche la natura sono opere di Dio e come tali necessariamente buone.¹⁷

La seconda frase, di carattere generico come la prima, si adatta meglio al pensiero dello stesso Pelagio che non a Giovanni. Pelagio infatti poneva in strettissima relazione l'osservanza dei precetti divini con la libera volontà dell'uomo. Non

¹¹ *Eranistes*, 69 e 258.

¹² *In Matthaeum*, 19, 7; PG 57, 282.

¹³ *In Genesim homiliae*, 24, 5; PG 53, 215; cf. *In epistulam I ad Thessalonicenses*, 5, 1. 3; PG 62, 423. 452.

¹⁴ *In Matthaeum*, 59, 2; PG 58, 576.

¹⁵ *Homilia de capto Eutropio*, 17; PG 52, 413 (questa omelia è dubbia); *In Joannem*, 19, 1; PG 59, 120.

¹⁶ *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 28, 48.

¹⁷ Qui Agostino segue uno dei capisaldi della filosofia antica confermato da Diogene Laerzio che lo ascrive a Talete: Ogni cosa è molto buona perché è opera di Dio (*Vitae philosophorum*, 1, 35).

sarebbero stati dati i comandamenti se l'uomo non avesse potuto osservarli. Ivi egli, in realtà, insisteva sulla dottrina dell'*impeccantia*, che come tale non si trova in Crisostomo, anche se l'osservanza della legge sottintende la libera volontà dell'uomo. Agostino non fu turbato da questa asserzione:

Per mezzo delle sue sante Scritture ci ha rivelato che c'è nell'uomo il libero arbitrio della volontà. In primo luogo gli stessi precetti divini non gioverebbero all'uomo, se egli non avesse il libero arbitrio della propria volontà per mezzo del quale adempie questi precetti... Quindi certamente quando si dice: Non volere questo o non volere quello, e quando negli ammonimenti divini a fare o a non fare qualcosa si richiede l'opera della volontà, il libero arbitrio risulta sufficientemente dimostrato. Nessuno dunque, quando pecca, accusi Dio nel suo cuore, ma ciascuno incolpi se stesso; e quando compie un atto secondo Dio, non ne escluda la propria volontà.¹⁸

In conclusione, esiste una buona ragione per accettare queste asserzioni, benché generiche e ascrivibili a diversi autori, come provenienti da una fonte giovannea. Altra domanda è quanto esse siano ben interpretate e quale sia l'opera precisa dalla quale provengono. L'attuale stato dei testi crisostomiani non mi consente di individuare un determinato testo.

Il primo testo del Crisostomo citato in Oriente fu un brano dell'omelia *Ad neophytos*. Lo troviamo nel *Libellus fidei* (cosiddetto *Manifesto di Aquileia*) scritto a nome dei vescovi pelagiani nel 418. Rimane incerta la questione su chi sia l'autore della versione latina dell'omelia *Ad neophytos*. Secondo A. Wenger, l'omelia *Ad neophytos* "fu tradotta assai presto, verso il 415, da Aniano di Celeda [che si recò insieme con Pelagio al concilio di Diospoli] ed essa fa parte nella tradizione manoscritta della famosa collezione di 38 omelie latine di San Giovanni Crisostomo".¹⁹ Tuttavia, S. Voicu è più cauto: "L'attribuzione ad Aniano rimane tuttora da dimostrare".²⁰

Non siamo sicuri neanche di chi sia l'autore del *Libellus fidei*. Probabilmente si tratta di Giuliano di Eclano, tesi sufficientemente probabile essendo egli un personaggio di spicco, e perché vi troviamo affermazioni che corrispondono, a volte quasi alla lettera, alle dottrine esposte da Giuliano prima nelle due lettere, criticate da Agostino nel *Contra duas epistulas Pelagianorum*.²¹ A rafforzare la tesi che Giuliano sia l'autore del *Libellus fidei* contribuisce il fatto che egli inserì nel 419 il brano crisostomiano nella sua opera *Ad Turbantium*. Il testo giovanneo in questione sarebbe:

¹⁸ *De gratia et libero arbitrio*, 2, 2-4.

¹⁹ A. WENGER, in *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, [Sources chrétiennes 50], Paris 1970, p. 32.

²⁰ S. J. VOICU, voce *Aniano di Celeda*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, A. DI BERARDINO (a cura di), Casale Monferrato 1983, p. 210.

²¹ N. CIPRIANI, *Sulle fonti orientali*, pp. 159-160.

LIBELLUS FIDEI: Hac de causa etiam infantulos baptizamus, cum non sint coinquinati *peccatis*, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint, et spiritus inhabitatio fiant.²²

GIULIANO DI ECLANO: Hac de causa etiam infantes baptizamus; cum non sint coinquinati *peccato*, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.²³

CRISOSTOMO: Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τὰ παιδιά βαπτίζομεν καίπερ ἀμαρτίας οὐκ ἔχοντα ἵνα προστεθῆ ἁγιασμός, δικαιοσύνη, υἰοθεσία, κληρονομία, ἀδελφότης, τὸ μέλη εἶναι τοῦ Χριστοῦ, τὸ κατοικητήριον γενέσθαι τοῦ Πνεύματος.²⁴

Per questo battezziamo anche i bambini, sebbene non abbiano peccati, affinché ricevano la santità, la giustizia, l'adozione, l'eredità, la fratellanza di Cristo, siano sue membra e diventino dimora dello Spirito.²⁵

Secondo Giuliano, san Giovanni di Costantinopoli nega che nei bambini ci sia il peccato originale. Crisostomo, però, enumera dieci benefici del battesimo. Dunque, è erroneo credere che la grazia celeste consista solo nella remissione dei peccati.²⁶ Giuliano restringe alla lettera le parole di Crisostomo: i bambini non hanno i peccati, quindi non hanno nemmeno quel fittizio peccato originale. Agostino al contrario insiste sul fatto che nel testo originale e nella traduzione latina del *Libellus fidei* il sostantivo "peccato" è al plurale e non al singolare, il che ci fa intendere che il Crisostomo escludesse solo i peccati personali.²⁷ È superfluo dire che le interpretazioni di Giuliano e Agostino sono in posizione di stallo. Il testo originale, preso separatamente, non permette una spiegazione rigorosa.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, Agostino non nega che sono diversi i benefici della grazia divina ma insiste che tra questi ci sia anche il perdono dei peccati. Per quale ragione, egli chiede a Giuliano, Dio nega tutti gli altri benefici ai molti bambini che muoiono senza la sua grazia? Per quale ragione, quindi, non si dà loro l'illuminazione spirituale, la cittadinanza della Gerusalemme celeste, la santificazione?²⁸

Degli altri testi giovannei che a sua volta Agostino adoperò, parlerò in seguito.

²² *Libellus fidei*, 4, 11; PL 48, 526.

²³ *Contra Iulianum*, 1, 6, 21.

²⁴ *Catecheses ad illuminandos* (oppure *Ad neophytos*) 3, 3, 6.

²⁵ *Contra Iulianum*, 1, 6, 21.

²⁶ *Ib.*

²⁷ *Contra Iulianum*, 1, 6, 22.

²⁸ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 53.

Seconda parte: Lo stato adamitico e il peccato originale

a) *Lo stato adamitico*

Quale è la vera o primitiva natura umana? Adamo fu immortale o mortale o qualcosa di intermedio? La tesi di Giovanni Constantinopolitano sulla condizione primitiva dei progenitori si allontana radicalmente dalla “scuola” antiochena: i primi uomini avevano corpi incorruttibili, cioè immortali e non conoscevano la concupiscenza (ἐπιθυμία).²⁹ Crisostomo non accettò la tesi di Teofilo secondo la quale l'uomo non era né totalmente mortale né pienamente immortale,³⁰ ma dice che l'uomo fu del tutto (δι' ὅλου) immortale. Dio creò Adamo come un essere composto di corpo e anima. Giovanni rifiuta la tesi origeniana della doppia creazione dell'uomo.³¹ Secondo la sua lettura delle Scritture il paradiso si trovava

²⁹ *In epistulam ad Romanos*, 11, 2; PG 60, 486; *In Genesim homiliae*, 15, 4; PG 53, 123. Cf. S. ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, Roma 1988, pp. 35-36.

³⁰ Teofilo di Antiochia per es. scrive nell'*ad Autol.* 2, 24, ed. M. MARCOVICH II, p. 73: “Avendo Dio posto l'uomo nel Paradiso... per coltivarlo e custodirlo, gli permise di nutrirsi di tutte le piante, e naturalmente anche di quella della vita... Dio lo trasse dalla terra, da cui ha avuto origine, nel Paradiso, dandogli i mezzi di miglioramento affinché, progredendo e diventando perfetto, innalzato anche a divinità, salisse così fin al cielo. L'uomo, dunque, è stato creato con sorte media, né del tutto mortale, né del tutto immortale (μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγγεγόνει, οὔτε θνητός ὀλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου), essendo partecipe dell'una e dell'altra sorte”. In questo modo Teofilo evita di rendere responsabile Dio per la morte dell'uomo: essa entrò nel mondo con il peccato: “Io invece affermo che l'uomo, per natura, non fu né mortale, né immortale. Se infatti l'avesse fatto da principio immortale, l'avrebbe così creato Dio. Se l'avesse fatto mortale sarebbe sembrato Dio causa della di lui morte” (*ad Autol.* 2, 27, ed. MARCOVICH II, p. 77). È nota un'altra spiegazione di Teofilo secondo la quale la morte è in realtà un dono. Dio largì un grande beneficio ad Adamo perché non giacesse in peccato in eterno (*ad Autol.* 2, 26, ed. M. MARCOVICH II, p. 76).

Certi autori ortodossi moderni (per es. J. Романидис, *Πρародителски грех*, Нови Сад: Бечеда, 2001; (id.) J. S. ROMANIDES, *Original Sin according to St. Paul*, SVTQ IV, 1-2, 1955-1956) insistono sulla tesi asiatica, e criticando Agostino, dicono che egli, sostenendo la primitiva immortalità dell'uomo, ha reso Dio responsabile della morte, e che quindi, i cristiani occidentali nutrono odio e ribellione contro un tale Dio. Tuttavia, loro dimenticano che per es. proprio il Crisostomo sosteneva fino alla fine della sua riflessione la tesi dell'iniziale immortalità dell'uomo.

³¹ Il primo interprete della cosiddetta “doppia creazione” dell'uomo fondata sui rapporti di *Gen.* 1, 26-27 e 2, 7, fu Filone Alessandrino, che influenzò Origene. Questi da parte sua, condizionò questo tipo di interpretazione in ambito cristiano, però non influenzò i padri dell'Asia Minore che interpretarono le due creazioni come una sola. Il secondo racconto genesiaco, secondo loro, sarebbe solamente un complemento del primo. *La “doppia creazione” dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, (saggi) a cura di U. BIANCHI, Roma 1979; G. LETTIERI, *Origene e l'incarnazione eterna di Cristo*, in *Gesù Cristo. Speranza del mondo*, a cura di I. SANNA, Milano 2000, 111-133; C. KANNENGIESSER, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme in Philon d'Alexandrie*, Actes du Colloque National, Lyon 11-15 September 1966, éd. par R. ARNALDEZ-J. POUILLoux-CL. MONDÉSERT, Paris 1967; M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, in *Origene e l'esegesi biblica nei Padri della Chiesa*, Brescia 2004, 111-122; C. SPUNTARELLI, *‘Uomo a immagine’ in Filone: assimilazione della Legge e immortalità dell'albero dei virtuosi*, in *Il Commento al Vangelo di Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma 28-30 settembre 2004), Biblioteca di Adamantius, vol. 3, Torino 2005, a cura di E. PRINZIVALLI, 381-411. Per la doppia creazione in

in una ben precisa area terrestre, e non nella sfera celeste, come affermano i mitologi e i vanitosi pensatori cristiani.³² Il corpo del protoplasmato è stato realizzato con la polvere e l'acqua.³³ Questa polvere a volte significa qualcosa di elevato³⁴, a volte qualcosa di insignificante³⁵ e dovrebbe indicare la fragile natura umana, che presa in sé e per sé è mortale ed è vivificata e guidata dall'anima *immortale* (ἡ γὰρ ψυχὴ φύσει ἀθάνατος, θνητὸν δὲ φύσει τὸ σῶμα).³⁶ Il corpo è visto quindi come strumento dell'anima. I corpi dei progenitori erano protetti dalle molestie con una veste brillante e gloriosa che persero con la caduta.³⁷ Questa veste li ren-

Filone cf. *De opificio mundi*, 46, ed. L. COHN I, 134-135, pp. 46-47; *Legum allegoriae*, 1, 12, 31, ed. L. COHN I, pp. 68-69. Filone insiste che "c'è gran differenza tra l'uomo che ora viene plasmato e l'uomo che era stato fatto secondo l'immagine; l'uomo plasmato e l'uomo sensibile che ha qualità, che consiste di anima e di corpo... l'uomo secondo l'immagine è un'idea... è spirituale e incorporeo" (*De opificio mundi*, 46, 134, ed. L. COHN I, p. 46). Questa distinzione fu seguita da Origene: l'uomo secondo l'immagine non è l'uomo corporale, e "d'altra parte dell'uomo corporale non si dice che è stato fatto, bensì plasmato (*neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus... [ad imaginem Dei] factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis*)". Se si ammette che l'uomo corporale è secondo l'immagine significherebbe che "Dio ha corpo e figura umana. Credere questo di Dio è cosa assolutamente empia" (*Homiliae in Genesim*, 1, 13-14). Origene individua bensì le tre creazioni: a) *Gen.* 1, 27 creazione dell'anima; b) *Gen.* 2, 7 creazione dell'uomo dalla polvere sottile che gli permetteva la vita paradisiaca; c) *Gen.* 3, 21 trasformazione di questo corpo immortale e luminoso, in seguito al peccato, in un corpo mortale, costituito di carne e ossa (cf. M. SIMONETTI, *Origene*, e per la ricostruzione del pensiero origeniano si confronti PROCOPIO DI GAZA, *Commentarii in Genesim*, PG 87, 221). Le tuniche di pelle non possono essere che i corpi mortali per la prima volta creati, perché, secondo Origene, questo corpo non potrebbe essere in nessun modo incorruttibile: "Affermare che le tuniche di pelle non sono altro che i corpi è persuasivo e tale da poter trarre all'assenso, ma non è chiaro come possa esser vero. Se infatti le tuniche di pelle sono le carni e le ossa, come mai prima di questo Adamo dice: *Questo ora è ossa dalle mie ossa e carne dalla mia carne* (*Gen.* 2, 23)? Perciò alcuni, cercando di evitare queste difficoltà, hanno sostenuto che le tuniche di pelle sono la condizione mortale, di cui Adamo ed Eva sono stati rivestiti, una volta destinati alla morte a causa del peccato. Ma costoro non possono agevolmente dimostrare come mai Dio e non il peccato abbia provocato la mortalità a colui che aveva peccato. Inoltre essi debbono sostenere che la carne e le ossa per propria natura non sono corruttibili, dato che i nostri progenitori hanno ricevuto la condizione mortale in un secondo tempo a causa del peccato" (*Selecta in Genesim*, PG 12, 101).

³² *In Genesim homiliae*, 13, 3; PG 53, 108: μὴ εἶναι ἐν τῇ γῆ τὸν παράδεισον, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ, καὶ μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὄνειροπολεῖν.

³³ *In Genesim sermones*, 7, 5; PG 54, 614: ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος.

³⁴ *In Genesim homiliae*, 13, 2; PG 53, 106: Οὐ γὰρ ἀπλῶς γῆν λαμβάνει, ἀλλὰ χοῦν, τὸ λεπτότατον, ὡς ἂν εἶποι τις, τῆς γῆς, καὶ τοῦτον αὐτὸν τὸν χοῦν τὸν ἀπὸ τῆς γῆς τῷ οἰκίῳ προστάγματι εἰς σώματος φύσιν μετέστησεν.

³⁵ *In Genesim homiliae*, 12, 4; PG 53, 102: Ναί, φησί, καὶ οὐχ ἀπλῶς εἶπε γῆν, ἀλλὰ, Χοῦν, ὡς ἂν εἶποι τις, αὐτῆς τῆς γῆς τὸ λεπτότερον καὶ ἀτιμότερον. Il primo uomo è stato fatto dalla stessa materia dalla quale sono tratte erbe e animali.

³⁶ *In Genesim sermones*, 7, 4; PG 54, 614; *In Genesim homiliae*, 12, 5; PG 53, 103: Τί ἐστίν, *Eis ψυχὴν ζῶσαν*; Ἐνεργοῦσαν, ἔχουσαν ὑπηρετούμενα τὰ μέλη τοῦ σώματος ταῖς αὐτῆς ἐνεργείαις, καὶ τῷ βουλήματι αὐτῆς ἐπόμυνα.

³⁷ *In Genesim homiliae*, 18, 1; PG 53, 149: οὕτω δὴ καὶ ὁ φιλόνητος Θεὸς, ἐπειδὴ ἀναξίους ἑαυτοὺς κατέστησαν τοῦ λαμπροῦ ἐκείνου καὶ φαιδροῦ ἐνδύματος, τοῦ περιστέλλοντος αὐτοῦς, καὶ παρασκευάζοντος ἀνωτέρους εἶναι τῶν σωματικῶν ἀναγκῶν, γυμνώσας αὐτοὺς τῆς δόξης ἐκείνης ἀπάσης, καὶ τῆς ἀπολαύσεως, ἧς πρότερον μετεῖχον, πρὶν ἢ πεσεῖν τὸ πτῶμα τοῦτο τὸ χαλεπὸν...

deva del tutto immortali. Dunque, l'originaria natura umana non era nuda, dice il vescovo del Costantinopoli con un linguaggio metaforico. La veste denomina in fondo la grazia divina definita come la gloria dall'alto (ἄνωθεν δόξα),³⁸ la benevolenza dall'alto (ἄνωθεν εὐνοίας),³⁹ l'influenza dall'alto (ἄνωθεν ῥοπῆς), la veste strana, insolita,⁴⁰ brillante (ἰμάτιον λαμπρὸν)⁴¹ e meravigliosa (θαυμαστοῦ ἐνδύματος)⁴² che è la gloria incorruttibile (ἀφθάρτου δόξης).⁴³ Uno potrebbe sentire in queste affermazioni l'eco dell'idea di Ireneo secondo cui Adamo fu composto da corpo, anima e Spirito santo.⁴⁴ Giovanni purtroppo non precisa quale sia la natura di rapporto tra Adamo e la grazia. La sua denominazione della veste suggerirebbe qualcosa che viene dall'esterno. Non originario. La veste infatti si mette e si toglie. D'altra parte, questa veste non si può intendere soltanto come esteriore, perché il suo effetto sull'uomo non è trascurabile. Per suo merito l'uomo è immortale. Il corpo non funziona come corpo. È del tutto sottoposto allo spirito. Sente piacere mangiando, ma non esagera e non è schiavo del mangiare.⁴⁵ Il fatto che quel corpo ha bisogno di nutrirsi per Crisostomo non significa che è mortale. Non ha passioni e bisogno di sesso.⁴⁶ In una parola, è come il corpo attuale, ma non funziona come esso. L'uomo, sebbene abbia questo corpo, vive sulla terra come se fosse una creatura celeste, ripete spesso e volentieri Crisostomo.⁴⁷ Il composto umano non è tuttavia divino, anche se immortale. L'anima non è parte di Dio; il corpo ancor meno. L'immagine di Dio nell'uomo risiede non nella sua natura ma nel suo potere regale, esercitato attraverso la ragione.⁴⁸ Come la donna è sottomessa al marito, ella non può, secondo gli antiocheni, avere l'immagine divina, anche se ha la stessa natura umana del maschio.⁴⁹

La teoria agostiniana sullo stato adamitico è più complicata di quella crisostomiana, perché ha subito notevoli cambiamenti.

La controversia sull'origine dell'uomo ebbe inizio con la ricerca condotta dal gesuita Robert J. O'Connell.⁵⁰ Una revisione assai riuscita è quella del saggio di

³⁸ *In Genesim homiliae*, 16, 5; PG 53, 131; 15, 4; PG 53, 123: τῆ ἄνωθεν ἦσαν δόξη ἡμφιεσμένοι.

³⁹ *In Genesim homiliae*, 16, 5; PG 53, 131.

⁴⁰ Ib. τὸ ἰμάτιον ἐκεῖνο τὸ καινὸν καὶ παράδοξον, τὸ τῆς δόξης λέγω καὶ τῆς ἄνωθεν εὐνοίας.

⁴¹ *In Genesim homiliae*, 17, 2; PG 53, 136.

⁴² *In Genesim homiliae*, 17, 3; PG 53, 137.

⁴³ *In Genesim homiliae*, 17, 2; PG 53, 136.

⁴⁴ *Adversus haereses*, 5, 6, 1.

⁴⁵ *In Genesim homiliae*, 10, 2; PG 53, 83.

⁴⁶ *In Genesim homiliae*, 15, 4; PG 53, 124-125.

⁴⁷ *In Genesim homiliae*, 12, 5; PG 53, 104; 13, 4; PG 53, 110; 16, 1, PG 53, 126.

⁴⁸ *In Genesim homiliae*, 9, 2-3; PG 53, 77-79.

⁴⁹ DIODORO, *Fragmenta ex catenis: in Genesim*, PG 33, 1565; CRISOSTOMO, *In Genesim sermones*, 2, 2; PG 54, 589.

⁵⁰ R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386-391, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1968. Su questa stessa problematica sono poi usciti, del medesimo autore: *St. Au-*

Richard Penaskovic⁵¹ che alla fine dà il suo parere positivo sull'opera di O'Connell, senza tuttavia nominare gli studiosi schierati dalla sua parte. Io invece mi sono soffermato su questo argomento nell'articolo: *Sant'Agostino*: Non posse peccare, in *Philotheos* 9 (2009) 99-127, essenzialmente pp. 105-108 e 117-119; qui dunque non ripeto le cose già dette, ma riporto i risultati di questo studio. O'Connell afferma che l'influsso decisivo sul giovane Agostino fu in primo luogo quello di Plotino. Teske ha dimostrato che dietro alla dottrina agostiniana del peccato originale, secondo la quale per colpa della prima anima sono ree tutte le altre, si trova l'identificazione plotiniana delle molte anime con l'una.⁵² Altri paralleli osservati da Teske sarebbero: la felicità originaria, come libertà dalle preoccupazioni e dalle fatiche; la trasparenza assoluta degli esseri spirituali.⁵³ I principali paralleli esposti da O'Connell sarebbero: 1) L'anima è ordinata in *meditullio quodam rerum*; essa poi deve governare le parti più basse. 2) Plotino dice che i corpi non erano del tutto corpi; Agostino usa i termini *coeleste, perspicuum, simplex*; 3) la descrizione della *vita mortalis* è comune; causa della caduta è *τόλμα*, termine che per i latini equivale a *superbia*. La triade *pride, concupiscentiae e curiositas* è comune ai nostri autori.⁵⁴ Per spiegare la relazione tra Creatore e creatura, Agostino usa l'idea plotiniana di partecipazione, realizzata attraverso l'onnipresenza.⁵⁵

Vorrei ora analizzare in breve la primitiva concezione agostiniana com'è espressa nel *De Genesi contra manichaeos*, dove il giovane Agostino adoperò l'al-

gustine's Confessions: The Odyssey of Soul, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1969; *Augustine's Rejection of the Fall of the Soul*, *AugStud*, 4 (1973) 1-32; *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, Harvard University Press, 1978; *The Enneads and St. Augustine's Image Of Happiness*, in *Vig. Chr.* 17 (1963) 129-164; *The Human Being as 'Fallen Soul' in St. Augustine's De Trinitate*, in *Mediaevalia*, 4 (1978) 33-58. Anche nel *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York, Fordham University Press, 1987, fa i forti riferimenti al primo Agostino e tra l'altro afferma: "My interpretation of Augustine's theory of the human condition compelled me to conclude that his early works enshrined a view of man as 'fallen soul' that this view of our journey through 'this' life persisted in his *Confessions*" (p. 2).

⁵¹ R. PENASKOVIC, *The Fall of the Soul in Saint Augustine: A Quaestio Disputata*, in *AugStud* 17 (1986) 135-146.

⁵² R. J. TESKE, *St. Augustine's View of the Original Human Condition in De Genesi contra Manichaeos*, in *AugStud* 22 (1991) 141-155, in p. 143 ci offre una brillante spiegazione dal secolo IX di Rotramno di Corbie dove egli cita Macario Scoto: "He [Augustine] did not hold one soul; he did not hold many souls. He held what he stated in the second place, that is, that the soul is one and many. Macarius was referring to *De quantitate animae* XXXII, 69, a text virtually contemporary with *De Genesi contra Manichaeos*. There Augustine indicates that he cannot say that the souls is simply one or that it is simply many; rather he implies that it is one and many at the same time". Riguardo al testo di Ratramno: Ratramne de Corbie, *Liber de anima ad Odonem Bellocensem*, texte inédit publié par D. C. Lambot, O. S. B. *Analecta Mediaevalia Namurcensia* 2 (Namur: Godec; Lille: Giard, 1951), p. 17.

⁵³ R. J. TESKE, *St. Augustine's View*, pp. 148-149.

⁵⁴ Per ulteriori dettagli si veda R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory*, pp. 146-183.

⁵⁵ Cf. O'CONNELL, *Early Theory*, p. 48.

legoria come metodo esegetico. Da una parte non riesce a esporre tutto in senso storico, dall'altra, il senso traslato spiega quel rapporto perfetto che intercorreva tra Dio e la sua creatura intellettuale. Il suo metodo manifesta proprio le sue idee basilari sulla primitiva condizione umana: un essere spirituale che si relaziona con la Somma sapienza. Egli disprezza il senso inferiore: *carnaliter, materialis, litteralis, historicus*.⁵⁶ Il suo filo conduttore logico è strettamente collegato a quello ontologico. L'attività spirituale in realtà forma lo spirito e viceversa lo spirito elevato si esprime attraverso quest'attività.

Tutto ciò che è corporale sembra non avere il rapporto con il Cielo.⁵⁷ È sottoposto alla corruzione (essendo composto, ed essendo gli elementi: terra e acqua passibili) e a perpetua mutabilità. È *nihil* inoltre perché non è fornito di ragione. È bene dato che è un essere. Da qui una tensione: il corpo di Adamo è *de limo*⁵⁸ e quindi si dovrebbe credere che è come il corpo attuale, cioè animale.⁵⁹ D'altra parte è descritto come corpo spirituale, leggero, semplice, trasparente (perché illuminato) non differenziato sessualmente, quindi immortale. Per giudizio divino *questo* corpo si trasforma in corpo mortale. Qui vi sono le incongruenze basilari nel pensiero del primo Agostino: la valutazione positiva della materia nella dimensione cristiana, e quella negativa nella dimensione platonica che esistono simultaneamente nel suo ragionamento. Sembra che il mondo corporeo non esistesse prima del peccato:

*per peccatum hominis terra maledicta sit... Le piante erbacee velenose invece sono state create per castigare o mettere alla prova i mortali (ad poenam, vel ad exercitationem mortalium creatae sunt)*⁶⁰... dopo il peccato invece noi vediamo nascere dalla terra molti vegetali irti di spine e infruttuosi.⁶¹

Agostino risponde così circa la Gn. 2, 5:

⁵⁶ Mayer elenca i termini che denotano il senso simbolico nel *De Genesi contra manichaeos*, e la loro frequenza: *aenigma* (2, 2, 3; 2, 5, 6), *allegoria* (1, 22, 39; 2, 4, 5, 10, 13); *figura* (1, 13, 19, 17, 27, 22, 34; 2, 2, 3, 22, 33); *imago* (1, 17, 28, 19, 29; 2, 1, 1, 18, 28, 26, 40, 27, 41); *imago et similitudo* (1, 17, 27, 17, 28, 23, 40, 25, 43; 2, 2, 3, 22, 33); *mysterium* (1, 3, 5, 13, 19; 2, 12, 17); *sacramentum* (1, 22, 23; 2, 12, 17, 13, 19, 19, 29, 24, 37); *signum* (1, 8, 14, 14, 20-21); *similitudo* (1, 13, 19; 14, 20, 22, 23, 23, 35; 2, 13, 18); *velum* (1, 22, 33; 2, 26, 40). Cf. C. P. MAYER, *Die Antimanichäischen Schriften Augustins*, in *Aug.* 14 (1974), p. 287.

⁵⁷ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 17, 26: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam coelestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt peragunt vitam. Le bestie vivono, "ma non possono godere d'essere partecipi della sapienza". *De Genesi ad litteram*, 5, 14, 32: *Quod ergo factum est, iam vita erat in illo, et vita non qualiscumque; nam et pecora dicuntur vivere, quae frui non possunt participatione sapientiae.*

⁵⁸ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 7, 8.

⁵⁹ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 8, 10.

⁶⁰ *De Genesi contra manichaeos*, 1, 13, 19.

⁶¹ *Ib.*

l'espressione della Scrittura: *Nel principio Dio fece il cielo e la terra...* denotava... la materia stessa (*materiam ipsam*), a partire dalla quale furono fatte tutte le cose... Mediante i cespugli dei campi vuol farci intendere la creatura invisibile, comè l'anima (*invisibilem creaturam vult intellegi, sicut est anima*)... Chiama dunque cespugli dei campi la creatura spirituale e invisibile per esprimere il vigore della vita (*vigorem vitae*) e col termine *pabulum* ("nutrimento") intendiamo giustamente la stessa cosa certamente a causa della vita. Quanto poi alla frase che la Scrittura aggiunge: *prima che fossero sulla terra*, viene intesa nel senso di "prima che l'anima peccasse", poiché è stata insozzata dalle passioni terrene.⁶²

Quindi, la verzura è una denominazione simbolica. Il cielo e la terra sono la materia, i cespugli sono l'anima. Osservando questo brano isolato dagli altri, si conclude che le erbe non esistevano prima del peccato.⁶³ Come i vegetali dannosi, così anche gli animali pericolosi servono ad esercitarci o a punirci ed ebbero esistenza dopo la caduta.⁶⁴ Tuttavia, neanche gli animali utili furono creati prima del peccato. Per bestie vanno intese le passioni dell'anima. Il dominio dell'uomo sulle bestie è un'allegoria che riflette il rapporto tra l'anima e i suoi moti.⁶⁵ Dunque, Paradiso e vita lassù si debbano intendere in senso figurato perché esso non è un posto ma uno stato;⁶⁶ la differenza tra maschio e femmina non è corporale poiché simboleggia il rapporto tra l'intelletto e l'azione (*masculus et femina, id est intellectus et actio, quorum copulatione spiritalis fetus terram impleat*).⁶⁷ Per tutto questo non sorprende che Agostino affermi: *l'anima pecco*.⁶⁸ Il corpo, quale noi intendiamo, non aveva nessun ruolo nella tentazione.⁶⁹ Prima della caduta Dio *irrigabat eam fonte interiore, loquens in intellectum eius*.⁷⁰ L'anima decadendo dal rapporto con Dio si è rovesciata come fosse un guanto. Uscendo fuori da se stessa trova un nuovo mezzo per svolgere la sua attività, il corpo.⁷¹ Peccando,

⁶² *De Genesi contra manichaeos*, 2, 3, 4-5.

⁶³ Cf. *De Genesi contra manichaeos*, 1, 20, 31.

⁶⁴ *De Genesi contra manichaeos*, 1, 16, 26.

⁶⁵ *De Genesi contra manichaeos*, 1, 20, 31; cf. et *De Genesi contra manichaeos*, 2, 11, 16.

⁶⁶ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 9, 12. Il fiume della *voluptas* che si divide in quattro bracci, simboleggia le quattro virtù cardinali, cioè *prudentiam, fortitudinem, temperantiam et iustitiam* (2, 10, 13-14). Così anche le piante paradisiache simboleggiano le virtù dello spirito, non sono le realtà fisiche. Il diavolo tentò Eva attraverso l'immaginazione (*spiritaliter*) e non nello spazio (2, 14, 20). Lui non poteva essere nel Paradiso ma ivi non era neanche il serpente.

⁶⁷ *De Genesi contra manichaeos*, 1, 25, 43.

⁶⁸ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 3, 5: *antequam anima peccaret*; 2, 4, 5: *sed hoc nondum erat antequam anima peccaret* 2, 6, 7: *ante peccatum animae*.

⁶⁹ J. P. BURNS, *St. Augustine*, p. 221.

⁷⁰ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 4, 5.

⁷¹ Ib: "E poiché, gonfiandosi per superbia verso l'esterno, non fu più irrigato dalla sorgente intima (*non irrigari fonte intimo*)... Orbene, che cos'altro è la superbia se non abbandonare l'intimo segreto della coscienza e desiderare d'apparire ciò che non si è (*quod non est*)?"

l'anima perde la sua primitiva semplicità e allora incomincia a sentire confusione e passioni.⁷² Il discorso sul vero corpo si introduce solo con le tuniche di pelle:

Tutti noi che siamo nati da Adamo siamo stati destinati dalla natura (*coepimus debere naturae*) a pagarle il debito di subire la morte minacciata da Dio quando diede il precetto di non mangiare il frutto dell'albero. La morte era dunque simboleggiata nelle tuniche di pelle (*illa ergo mors in tunicis pelliceis figurata est*)... Dio cambiò i loro corpi nell'attuale natura mortale della carne ove si nascondono cuori menzogneri... I progenitori poi restarono nel paradiso... finché non si giunse alle tuniche di pelle, cioè alla condizione mortale di questa vita... l'uomo viene abbassato fino alla condizione mortale delle bestie.⁷³

Con i dodici libri del *De Genesi ad litteram*, Agostino, allontanandosi dalla sua visione giovanile, tenta un'interpretazione non allegorica, ma fondata sui fatti visti nella loro realtà storica.⁷⁴ La regola principale che Agostino segue è che tutti i fatti narrati siano storicamente esistiti: questi sono in primo luogo le realtà e poi i simboli.⁷⁵ Scrivendo sulle tre opinioni a proposito del paradiso, egli afferma che una certa corrente intende il paradiso unicamente in senso letterale; l'altra solo in senso allegorico; terzi invece prendono il paradiso in entrambi i sensi: cioè ora in senso letterale, ora in senso allegorico, un approccio che egli predilige.⁷⁶ Si deve tener conto che in questa opera ci sono più domande che soluzioni e perciò necessitano di ulteriori approfondimenti,⁷⁷ ma sono più che preziose perché mostrano lo sviluppo del pensiero agostiniano.

A questo punto si possono notare alcuni cambiamenti. La terra con i suoi abitanti, nel *Gn. litt.*, diventa un posto meno paradisiaco che nel *Gn. c. man.* I vegetali e gli animali dannosi erano presenti nel Paradiso dall'inizio.⁷⁸ Esisteva addirittura la catena nel cibarsi tra gli esseri viventi. Dunque l'Eden era in relazione con la nostra terra,⁷⁹ anche se protetto. La natura degli esseri corporei comunque è mortale in sé.⁸⁰

Adamo fu un uomo storico, costituito di carne e ossa. Il corpo dei capostipiti era come quello dei *bruta animalia*. La natura del suo corpo era mortale in sé sin dall'inizio. Ciò è provato dai seguenti dati: a) fu costituito di terra e acqua,

⁷² *De Genesi contra manichaeos*, 2, 13, 19: "Quanto al fatto che Adamo e sua moglie erano nudi e non ne provavano vergogna, è simbolo della semplicità (*simplicitatem animae*) e purezza dell'anima".

⁷³ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 21, 32.

⁷⁴ *Retractationes*, 2, 24, 1.

⁷⁵ *De Genesi ad litteram*, 8, 4, 8.

⁷⁶ *De Genesi ad litteram*, 8, 1, 1.

⁷⁷ *Retractationes*, 2, 24, 1.

⁷⁸ *De Genesi ad litteram*, 3, 15, 24.

⁷⁹ *De Genesi ad litteram*, 3, 18, 28; 3, 16, 25.

⁸⁰ *De Genesi ad litteram, impf.* 11, 35; 15, 50.

gli elementi passibili; b) si nutriva dall'albero della vita per rimanere in esistenza;⁸¹ c) doveva propagarsi attraverso rapporti sessuali. Agostino tenta di superare questo problema dicendo che i genitori, senza morire, avrebbero avuto come successori i figli immortali, coloro che sono predestinati a formare un popolo santo, come quello che ci sarà dopo la risurrezione.⁸² Se Agostino prima era tormentato dalla procreazione per mezzo degli organi sessuali, ora la benedizione di Dio si riferisce nientemeno che al desiderio di procreare. Sebbene i vegetali avessero la capacità di riprodursi, non ottennero la benedizione, perché questa è riservata per gli esseri che hanno desiderio di propagare la prole e generano con la coscienza (*sensus*). Allora l'*affectio* e il *sensus* sono intimamente connessi e vengono positivamente valutati. I nostri progenitori avrebbero generato figli con il loro seme ma *sine ullo inquieto ardore libidinis*, senza la fatica e il dolore del parto.⁸³

È da notare che il corpo di Adamo, benché mortale e animale non sarebbe morto senza la trasgressione successiva, perché la componente spirituale dell'albero della vita, che è la sapienza o figura del Cristo, lo manteneva in vita.⁸⁴ Dunque, Adamo non ebbe la *plenam immortalitatem*. Fu condizionatamente immortale. Per questa ragione il suo corpo era destinato a trasformarsi, a diventare spirituale, ad entrare nella condizione del corpo risorto.⁸⁵ Difficilmente si può immaginare un più radicale allontanamento dalla sua concezione giovanile. Secondo il primo Agostino l'uomo fu spirituale, ossia immortale.⁸⁶ Ora si deve risolvere la seguente ambiguità: se il corpo originale fu creato come un corpo naturale, in tal caso noi avremmo ricevuto non solo quanto avevamo perduto in Adamo, ma una qualità superiore perché il corpo spirituale è migliore di quello naturale. Il problema è creato dalla terminologia della Scrittura che afferma che l'uomo sarà *rinnovato*. Agostino dice che noi non accogliamo l'immortalità di un corpo spirituale che l'uomo non aveva ancora, ma riceviamo la giustizia originaria. Il nostro corpo non sarà trasformato nel corpo primitivo, ma in uno migliore, ossia in un corpo spirituale. Solo nella risurrezione i corpi umani non saranno in grado di morire.⁸⁷ Dunque, l'uomo non torna ad un suo inizio mitico, ma è indirizzato verso futuro.

⁸¹ Il frutto di questo albero fu materiale e spirituale allo stesso tempo (*De Genesi ad litteram*, 6, 26, 37).

⁸² *De Genesi ad litteram*, 3, 21, 33.

⁸³ *De Genesi ad litteram*, 9, 3, 6; 9, 9, 14.

⁸⁴ *De Genesi ad litteram*, 6, 25, 36; 8, 5, 9.

⁸⁵ *De Genesi ad litteram*, 6, 26, 37.

⁸⁶ *De Genesi contra manichaeos*, 2, 8, 10.

⁸⁷ *De Genesi ad litteram*, 6, 25, 36.

Pelagio il britannico (*britannus*),⁸⁸ fu un monaco teologo di elevata cultura, *dottore laico e indipendente*, visse a Roma probabilmente dal 380-384. La sua formazione fu soprattutto giuridica e retorica. Godette il rispetto di molti personaggi dell'epoca. Suo scopo principale era di contrastare la religione superficiale dei pagani convertiti in massa al cristianesimo. Egli fu soprattutto un moralista severo e predicava il distacco dalle ricchezze, dando grande peso alla povertà e alla castità. Negli ambienti romani, in cui sopravviveva lo stoicismo, il pelagianesimo mise radici facilmente. A Roma Pelagio scrisse le *Esposizioni alle lettere di San Paolo* e conobbe l'avvocato Celestio, giurisperito di origini nobili, diventato suo amico. Con ragionevole dubbio oggi non si possono mettere sullo stesso piano le posizioni di Pelagio e di Celestio,⁸⁹ che di fatto non avevano "one and the same breath".⁹⁰ Agostino nel *De gestis Pelagii* aveva l'intenzione di identificare i suoi due antagonisti, perché la condanna dell'uno automaticamente si estendesse a quella dell'altro. Sembra che l'amicizia tra Pelagio e Celestio si sia limitata alla loro vita privata e che tale sfera non si sia intromessa nei dibattiti pubblici. Oserei anzi affermare che Celestio aveva investito più di Pelagio in questo rap-

⁸⁸ A proposito di questo tema si possono raccomandare: G. BONNER, *Church and Faith in the Patristic Tradition: Augustine, Pelagianism and Early Christian Northumbria*, London: Variorum Reprints, 1996; specialmente la seconda parte di questo studio *Pelagianism and Augustine & Augustine and Pelagianism*; G. BONNER, *St. Augustine: His Life and Controversies*, Norwich: Canterbury Press, 1986; reprint: Morehouse Publishing Co. 1995; P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York: Harper & Row, 1972. Si veda il suo classico studio: *Pelagius and His Supporters: Aims and Environment* e *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy Between East and West*; J. P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris: Études augustiniennes, 1980; E. A. CLARK, *Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past, Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, in *Studies in Women and Religion*, vol. 20, Lewiston: Edwin Mellen Press 1986, 291-349; E. A. CLARK, *From Origenism to Pelagianism*, in *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton: Princeton University Press, 1992, 194-244; T. DEBRUYN, trans. *Pelagius' Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, Oxford Early Christian Studies, New York: Oxford University Press, 1993; R. F. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, New York: Seabury Press, 1968; R. F. EVANS, *Four Letters of Pelagius*, London, 1968; W. HARMLESS, *Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy*, *AugStud* 28 (1997) 7-34; B. R. REES, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Wolfboro, NH: Boydell Press, 1988 è una difesa di Pelagio; E. TESSELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Pre-History of the Pelagian Controversy*, *AugStud* 3 (1972) 61-95; R. H. WEAVER, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, in *Patristic Monograph Series* 15, Macon GA: Mercer University Press, 1996; J. FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1956; M. LAMBERIGTS, *Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, in *AugStud* 36 (2005) 159-194; J. WETZEL, *Snares of Truth: Augustine on Free will and Predestination*, in ROBERT DODARO & GEORGE LAWLESS, eds., *Augustine and His Critics*, New York: Routledge, 2000, 124-141.

⁸⁹ Cf. M. LAMBERIGTS, *Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in *Augustiniana* 52 (2002) 175-198, e un altro suo studio: *Pelage: la réhabilitation d'un hérétique*, in *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, J. Pirotte & E. Louchez (ed.) 97-111, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95 (2000) 3.

⁹⁰ M. LAMBERIGTS, *Recent Research*, p. 184.

porto, perché non si distanziò mai da Pelagio, cosa che invece fece Pelagio nei suoi riguardi. Celestio, come anche Giuliano di Eclano, fu un pensatore indipendente, che riuscì a delineare alcune antinomie riguardanti l'esegesi biblica. Non si può dire che fu un pensatore eccelso; fu piuttosto un abile sofista, capace di inventare delle aporie, come testimoniano le confutazioni da parte di Agostino nel *De perfectione iustitiae hominis* (415).⁹¹

Celestio dovette difendersi dall'accusa di aver negato il peccato originale nel sinodo di Cartagine del 411.⁹² In questo sinodo fu condannato per le sue sei asserzioni:

- 1) Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus.
- 2) Quoniam peccatum Aadae ipsum solum laesit, et non genus humanum.
- 3) Quoniam infantes qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem.
- 4) Quoniam neque per mortem Aadae omne genus hominum moriatur, quia neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit.
- 5) Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habent vitam aeternam.
- 6) Posse esse hominem sine peccato, et facile Dei mandata servare, quoniam ante Christi adventum fuerunt homines sine peccato. Et quoniam sic lex mittit ad regnum coelorum, sicut Evangelium.⁹³

Codeste tesi di Celestio furono sconfessate da Pelagio al concilio di Diospoli (415). Alcuni studiosi si sforzano di riabilitare Pelagio non accettando come valida la tesi di Agostino nel *De gestis Pelagii* (417), che in realtà Pelagio si sarebbe mascherato per evitare una condanna.⁹⁴

Dunque, la principale tesi dei pelagiani della prima generazione fu: *Adamo sarebbe morto anche se non avesse peccato perché fu creato mortale*.

Oserei affermare che la tesi sulla mortalità di Adamo non è reperibile nei testi di Pelagio. Questa teoria della mortalità di Adamo è di natura prevalentemente speculativa e trascende i fini moralistici di Pelagio.⁹⁵ Però, nel fascicolo dell'auto-

⁹¹ Ecco come Agostino dipinge le persone di Celestio e Pelagio (*De gratia Christi et de peccato originali*, 2, 12, 13): "Celestio fu più aperto, Pelagio più velato, l'uno più pertinace, l'altro più mendace, o certamente l'uno più libero, l'altro più astuto". Questo giudizio non è diverso da quello di MARIO MERCATORE (PL 48, 113): Hic a Pelagio instructus sensum istum impiissimum meracius imbibit, ac multos incredibili loquacitate amentiae hujus suae participes et complices fecit.

⁹² Mario Mercatore ci riporta la notizia di questo sinodo (*Commonitorium de Coelestio* 1) del quale il testo si trova nella *Dissertationes de historia Pelagiana* (PL 48, 322-323); *Codex canonum ecclesiae Africanae* e in PL 67, 217-219; <http://theol.uibk.ac.at/itl/250-9.html>.

⁹³ Agostino cita le tesi di Celestio due volte: *De gestis Pelagii*, 11, 23 e *De gratia Christi et de peccato originali*, 2, 11, 12.

⁹⁴ *De gestis Pelagii*, 17, 40; 31, 56; 32, 57 ecc.

⁹⁵ Un riassunto di questo problema ci offre R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, p. 88, n. 60: "The question whether Pelagius denies any causality between Adam's sin and his death is, however, disputed

difesa che Pelagio mandò ad Agostino, egli non anatematizzò il cosiddetto *tesario celestiano*, come aveva fatto in tribunale durante la sua difesa, perché è affine alle sue tesi principali.⁹⁶ Secondo Pelagio l'azione di Dio nei confronti dell'uomo è qualcosa di esterno all'uomo: uno stimolo esteriore. Cristo è un esempio da seguire, la legge un insegnamento. La grazia sarebbe ridotta ad una serie di condizioni esteriori grazie alle quali è più facile compiere il bene. In ultima analisi l'uomo attuale è assolutamente uguale all'uomo primordiale: la sua natura e le sue proprietà sono volute da Dio, tali come ora sono: egli è *Sein zum Tode*, come dice Heidegger. *Questo uomo* con il suo impegno può conquistare l'immortalità. Si può pensare che nel pelagianismo sopravvivano gli ideali eroici dell'antichità. Però sulle Isole dei Beati vivono gli eroi, mentre gli dèi abitano sull'Olimpo. Non comunicano tra di loro. Dunque, l'idea che l'uomo esclusivamente con le sue potenzialità può agire bene è formulata dapprima, e in suo sostegno nasce la teoria della mortalità originaria dell'uomo.

La polemica tra Agostino e i pelagiani culminò colla disputa con l'esiliato Giuliano di Eclano. La differenza basilare tra di essi è nella concezione della natura umana. Secondo Agostino, essere mortali è un male perché da questo nucleo nascono tutti gli altri mali. Un essere mortale in teoria può essere senza peccato, ma in realtà non esiste.⁹⁷ Quindi, l'uomo è *quasi* necessariamente peccatore. Perciò, il principale interesse di Agostino è quello apologetico: se affermiamo che Dio ha creato l'uomo come è attualmente, ne consegue che Egli è responsabile per le sue debolezze. Per Giuliano non c'è bisogno di nessun tipo di teodicea. La morte non è un male in se stessa. Il male è di natura strettamente etica, non ontologica.

Giuliano, volendo salvare la tesi che il male non può derivare dalla creatura proveniente dal Sommo Bene, e che il male non si può propagare attraverso di

by scholars. G. Bonner, 'Rufinus of Syria and African Pelagianism', *AugStud* 1 (1970): 31-47, at 41, holds that the doctrine that Adam would have died whether he sinned or not was taught by Celestius, not Pelagius. R. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (London, 1968), 72 n. 17, argues that, strictly speaking, Pelagius accepts that death is caused by Adam's sin... J. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones* (Madrid, 1980) 319-20, suggests that Pelagius commentary on Romans 5 (the text that Evans has in mind) pertains exclusively to moral or spiritual death (*muerte moral*), and not to physical death, which, he holds, Pelagius treats only superficially in commenting upon I Cor 1:25 and I Cor 15:21-2. There, Pelagius indicates no causality between Adam's death and universal mortality; rather, the two are only chronologically related".

⁹⁶ Cf. *De gestis Pelagii*, 32-33. Alle contestazione delle sentenze di Celestio anatematizzate dal medesimo Pelagio al Sinodo, nel fascicolo risponde così: "Queste asserzioni, secondo la stessa testimonianza di costoro, non sono state fatte da me e di esse non mi devo giustificare."

⁹⁷ "Riguardo alla prima delle quattro questioni, cioè sulla possibilità che l'uomo in questa vita sia senza peccato, confesserò che può esserlo con la grazia di Dio e con il suo libero arbitrio (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo*, 6, 7)... Quanto invece alla seconda questione, se esista un uomo senza peccato, io credo che non esista" (ib. 7, 8).

essa,⁹⁸ non accetta la spiegazione di Agostino sulla *possibilità* che il male nasce perché la creatura è imperfetta. Secondo Giuliano nella visione di Agostino nulla (*nil*), dal quale furono fatte tutte le cose, fu la *causa* del peccato. Le accuse di manicheismo sollevate senza interruzione da Giuliano costrinsero Agostino, ormai annoiato, ad attaccarlo proprio su questo punto. Sono i pelagiani in realtà coloro che offrono appigli ai manichei. Se il male non viene dal bene, necessariamente viene dal male.⁹⁹ In tale modo Agostino riduce *ad absurdum* la tesi di Giuliano: il libero arbitrio è un male. Giuliano non poteva ammettere che qualsiasi altra cosa potesse influenzare il libero arbitrio:

La possibilità del sorgere nell'uomo della volontà cattiva non è certamente nulla di diverso dal libero arbitrio: così infatti poté sorgere la volontà cattiva da poter sorgere anche la volontà buona. Questa è la libertà, nella quale si esercita la ragione, e per questo motivo l'uomo si asserisce fatto ad immagine di Dio; questa è la libertà per cui l'uomo supera tutte le altre creature.¹⁰⁰

Secondo la sua definizione, la volontà è un movimento dell'animo senza costrizione di nessuno: *voluntas nihil est aliud, quam motus animi, cogente nullo*.¹⁰¹ Il libero arbitrio infatti ci rende indipendenti anche da Dio: *a deo emancipatus homo est*.¹⁰² Perciò,

Il peccato altro non è che l'esorbitare della volontà libera dal sentiero della giustizia (*peccatumque nihil esse aliud quam exorbitantem a calle iustitiae liberam voluntatem*).¹⁰³

Così si difende la natura innocente di tutte le creature, la quale, se rimane com'è stata creata, non è soggetta a nessun crimine.

Dunque, Giuliano dà una definizione restrittiva del male, teoria che si incontrava già negli stoici.¹⁰⁴ Il male è limitato all'ambito etico. Agostino non si

⁹⁸ *Contra Iulianum*, 1, 8, 47: Trahi peccatum per naturam non potest, quia per opus Dei opus diaboli transire non sinitur.

⁹⁹ *Contra Iulianum*, 1, 8, 38: "Necessariamente quindi: o il male non esiste o deve derivare da una natura buona o da una cattiva. Se diciamo che il male non esiste, inutilmente diremmo a Dio: *Liberaci dal male* (Mt. 6, 13). Se diciamo che il male non può che venire dal male, avremmo il trionfo del manicheismo che devasterebbe ogni cosa e violerebbe la natura stessa di Dio, mescolandola ad una natura cattiva e ponendola alla pari di una natura mutevole. Resta quindi una sola possibilità: il male deriva dal bene. Se lo neghiamo, dovremmo necessariamente dire che deriva dal male ed in tal caso suffragheremmo la dottrina manichea".

¹⁰⁰ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 5, 38.

¹⁰¹ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 5, 41.

¹⁰² *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 78.

¹⁰³ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 3, 157; 1, 41.

¹⁰⁴ Le fonti di Giuliano erano stoiche e peripatetiche, però sempre grazie alla mediazione di Cicerone, come conclude C. MORESCHINI, *Natura e peccatum in Giuliano d'Eclano*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana*, Atti del convegno 4-6 giugno 2003, a cura D'ANTONIO V. NAZZARO, Napoli 2004, 55-72 (qui pp. 64-72). Dagli stoici riprende la convinzione della natura buona

accontenta di tale definizione.¹⁰⁵ Come per Giuliano sarebbe ingiusto imputare un peccato a qualcuno che non lo ha fatto personalmente, e per questo un Dio giusto e il peccato naturale sono inconciliabili,¹⁰⁶ così per Agostino *non è possibile dividere la pena dal male*: in tal caso Dio sarebbe ingiusto perché fa nascere gli uomini in condizioni diverse,¹⁰⁷ anzi tanti nascono in condizioni mostruose.¹⁰⁸

Secondo Giuliano nel Paradiso era presente la morte sin dall'inizio. Tuttavia anche egli ammette che Adamo, se fosse stato obbediente, avrebbe potuto essere "trasferito" per ricompensa nell'immortalità, così come Enoch ed Elia furono "trasferiti" perché non vedessero la morte.¹⁰⁹ Tuttavia questa immortalità non si trasmetterebbe ai discendenti di Adamo perché è una cosa individuale. In questo punto Giuliano si allontana dalla tesi di Celestio che *Adamo sarebbe morto sia che peccasse sia che non peccasse*, perché questa tesi era già stata condannata e non poteva avere alcuna credibilità. Agostino, al contrario, insiste che questa versione è solamente una astuta scusa e non la considera seriamente. Altra indicazione sulla mortalità naturale di Adamo per Giuliano è la fertilità, che fu istituita appositamente per compensare la fragilità; conseguentemente il matrimonio

dell'universo che è armonicamente e logicamente costituito. Da Aristotele prese l'idea della natura (sostanza) che non si può alterare o distruggere. La volontà che è qualcosa di accidentale non può trasformare la natura. Aristotele affermava che le virtù e i vizi dipendono dalla volontà, concetto accentuato soprattutto preso gli stoici. Giuliano si allontana dagli stoici quando rifiuta il loro richiamo di soffocare le passioni, e si avvicina ai peripatetici che ritengono che le passioni siano non solo naturali ma anche utili.

¹⁰⁵ In questa sede vorrei sottolineare le differenze sull'uso dei termini male o peccato che V. Grossi ha reso evidente: "Una particolare attenzione va accordata nell'opera agostiniana alla lettura del termine *peccato*, che egli utilizza avendo sempre a fronte il termine *bene*. Esso ha tre accezioni abbastanza individuabili: a) *peccato* nel significato di carenza della creatura in quanto tale, ad es. la sua corruttibilità è detta peccato sia come conseguenza del peccato di Adamo, ma anche come un'aspirazione non perseguibile dalla creatura in quanto tale o bene non possibile dalle forze a sua disposizione; b) *peccato* nel significato di male fisico, ad es. la cecità come peccato rispetto al bene della sanità della vista; c) nel significato di male morale, frutto della libera volontà dell'uomo. Talvolta qualcuno, per disattenzione spesso inconscia, è portato a leggere come male morale anche i primi due significati. Ciò accade soprattutto quando Agostino scrive della libertà che, lasciata a se stessa, senza cioè il supporto della grazia divina, può scegliere solo il peccato. Lui vuole dire che la libertà, non sanata dalla Grazia, sceglie nell'ambito delle sue possibilità che sono quelle dell'ambito del caduco, privo della capacità di raggiungere il bene della vita eterna. Agostino, quando parla del bene, lo legge sempre nella sua destinazione definitiva che è Dio; se ciò non avviene, tale bene lo dice *peccato* cioè menomato rispetto alla sua destinazione definitiva che è Dio. Molta della recriminazione sul pessimismo di Agostino circa i beni terreni e la libertà dell'uomo risiede in questo equivoco" (V. GROSSI, *La problematica del male-Maligno-peccato in s. Agostino*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, vol. 39 (2005), Borla, 366-388. Il brano citato è a p. 369).

¹⁰⁶ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 27-31.

¹⁰⁷ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 3: "La miseria del genere umano, alla quale non vediamo scampare nessuno dalla nascita alla morte, non si addice al giusto giudizio dell'Onnipotente, se non esiste il peccato originale".

¹⁰⁸ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 1, 116.

¹⁰⁹ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 30; 4, 4.

cesserà quando non ci sarà più la morte. Quindi, la mortalità non dipende dalla prevaricazione, bensì dalla natura.¹¹⁰ In quanto mortali, Adamo ed Eva dovevano nutrirsi e procurarsi il cibo lavorando,¹¹¹ mentre erano soggetti a libidine, timore, dolore e ignoranza.¹¹²

La linea dimostrativa di Giuliano fu quella di mettere in rilievo gli aspetti positivi dei “mali”, che possono avvicinarci a Dio. Con il lavoro l’uomo si forma, con la procreazione vince la morte, con il dolore e il timore esercita la sua fede ecc. La mortalità, poi, è naturale, come afferma la Scrittura dicendo al primo uomo: *sei terra e andrai nella terra* (*Gen. 3, 19*).¹¹³ Così la morte non è un male in se stessa, al contrario, nei fedeli è anche preziosa (*Sal. 115, 5*).¹¹⁴

Ma anche Giuliano cadde in contraddizione: seguendo Celestio, spiegava in generale che *Rm. 5, 12-14* non si riferisce alla generazione ma all’esempio e in particolare al fatto che ai discendenti di Adamo non fu trasmesso il peccato ma la morte dell’anima, la quale colpisce tutti quelli che peccano come Adamo.¹¹⁵ Mentre Agostino sostiene che a causa del peccato la morte è entrata nel mondo e che gli uomini ereditano anche il peccato, Giuliano energicamente rifiuta che il peccato si sia trasmesso, affermando che la morte corporale si estese ai discendenti di Adamo *per la severità del giudizio divino*.¹¹⁶ Qui Giuliano va oltre la dottrina celestiana e accoglie la tesi dei Padri Orientali secondo la quale l’umanità ereditò la morte (mortalità) dal suo capostipite.

b) *Il peccato originale*

Due sono le spiegazioni della caduta dell’uomo offerte da Crisostomo. La prima è positiva, nel senso che coinvolge il libero arbitrio: l’uomo aspirò di essere al pari con Dio¹¹⁷ e ad avere il potere su se stesso.¹¹⁸ L’altra tende ad attenuare la responsabilità di un essere così eccelso: l’uomo non fu attento. Questa soluzione fu prediletta da Crisostomo, perché più incoraggiante: “Fa’ bene, non essere

¹¹⁰ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 30.

¹¹¹ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 37.

¹¹² *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 17. 37.

¹¹³ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 27.

¹¹⁴ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 6, 31.

¹¹⁵ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 2, 63; 2, 66: “Entrò dunque secondo l’Apostolo a causa di un solo uomo il peccato nel mondo e per il peccato la morte, perché il mondo vide Adamo e reo e destinato alla condanna della morte eterna. La morte poi passò a tutti gli uomini, perché una medesima sentenza abbraccia anche tutti i prevaricatori dell’età successiva”.

¹¹⁶ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 2, 63. Agostino invece dice: “Passò o la morte o il peccato o meglio con la morte il peccato” (*Opus imperfectum contra Iulianum*, 2, 50). Oppure: “In verità noi diciamo che la morte e il peccato passarono ambedue e gridiamo che ambedue si tolgono dal Cristo: cioè il reato del peccato con la pienissima remissione dei peccati, la morte invece con la beatissima risurrezione dei santi” (*Opus imperfectum contra Iulianum*, 2, 98).

¹¹⁷ *In Matthaeum*, 65, 6. PG 58, 624.

¹¹⁸ *In Genesim homiliae*, 16, 4; PG 53, 132.

pigro e distratto (ή ῥαθυμία); la tua natura è benevola.” La prima la troviamo raramente nei suoi scritti perché indica qualcosa di marcio nel fondamento umano.

Crisostomo non adoperava il termine “peccato originale” ma: il peccato di *uno*, disobbedienza di *uno*, trasgressione di *uno*, il peccato che *Adamo* introdusse.¹¹⁹ L’uno si riferisce ad Adamo, l’uomo singolare e rappresentante di tutta l’umanità. Perciò le conseguenze del suo peccato — e su questa lettura tutti gli studiosi sono d’accordo — si estendono a tutti gli uomini. Esse sono: la mortalità, la morte,¹²⁰ la vergogna,¹²¹ la paura,¹²² la perdita della dignità e potere,¹²³ la passibilità, l’ingovernabilità del corpo e l’inclinazione al peccato.¹²⁴ Agostino chiaramente condivideva queste idee e cita una frase di Giovanni:

Quando enim Adam peccavit illud grande peccatum, et omne genus hominum in commune damnavit, de maerore poenas luebat (Ὅτε γὰρ ἡμαρτεν ὁ Ἄδὰμ τὴν ἀμαρτίαν ἐκείνην τὴν χαλεπὴν καὶ τὸ κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων κατεδίκασε γένος, λύπη τότε κατεδικάζετο).¹²⁵

Agostino insiste sulle affermazioni crisostomiane secondo le quali il peccato del primo uomo ha fatto entrare un tremendo mutamento che s’estende ai suoi discendenti: Adamo ha introdotto il peccato nel mondo (ἐκείνην ἀνηρῆσθαι μόνην τὴν ἀμαρτίαν, ἣν ἐκεῖνος εἰσήνεγκε),¹²⁶ con esso ha contaminato tutti gli altri (αὕτη ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη),¹²⁷ esso ha distrutto tutto¹²⁸ e l’uomo ha perso il suo potere sulle bestie.¹²⁹ Agostino lesse queste frasi come se fossero in assoluta sintonia con la sua dottrina.¹³⁰ Il punto problematico fu invece il concet-

¹¹⁹ *In epistulam ad Romanos*, 10, 1; PG 60, 474: ἀμαρτίας τοῦ ἐνός; 10, 2; PG 60, 477: παρακοῆς τοῦ ἐνός; 10, 1; PG 60, 475: τοῦ ἐνός παραπτώμα.

¹²⁰ *In epistulam ad Romanos*, 11, 2; PG 60, 486; 14, 5; PG 60, 530.

¹²¹ *In Genesim homiliae*, 17, 1; PG 53, 135.

¹²² *In Genesim homiliae*, 9, 4; PG 53, 79.

¹²³ *Ib.*

¹²⁴ *In epistulam ad Romanos*, 13, 3; PG 60, 512; 10, 3; PG 60, 498.

¹²⁵ “Quando Adamo commise quel grave peccato e condannò insieme tutti gli uomini, espiava nel dolore la sua colpa”. CRISOSTOMO, *Epistulae ad Olympiadem*, 10, 3, 3; PG 52, 574; AGOSTINO, *Contra Iulianum*, 1, 6, 24.

¹²⁶ *In epistulam ad Romanos*, 10, 2; PG 60, 476.

¹²⁷ *In epistulam ad Romanos*, 10, 1; PG 60, 475.

¹²⁸ *Ib.*

¹²⁹ *In Genesim homiliae*, 9, 4; PG 53, 78-79. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, 1, 6, 25. Papageorgiu erra dicendo che la perdita del potere sulle bestie non è una punizione per il peccato (P. E. PAPA-GEORGIOU, *Chrysostom and Augustine*, p. 371), perché Crisostomo esplicitamente ciò afferma: *In Genesim homiliae*, 9, 5; PG 53 80: ὁ Θεὸς καταδικῆν ἐπιτιθεῖς τῷ ἡμαρτηκότι.

¹³⁰ Cf. *Contra Iulianum*, 1, 6, 23-26. In proposito Cipriani conclude: “Sappiamo, però, che nel commento alla lettera ai Romani il Crisostomo molto chiaramente escludeva che per la disobbedienza di Adamo i discendenti diventassero peccatori, affermando solo una trasmissione delle pene. Ci troviamo quindi di fronte a un fatto un po’ paradossale: da una parte aveva ragione

to dell'eredità della colpevolezza. Non troviamo infatti nel corpus crisostomiano conferma dell'eredità del *reatus*. Per questa ragione i moderni quasi esultando dichiarano che Crisostomo a lettere chiare nega il peccato originale.¹³¹ Su questo punto tuttavia sono in disaccordo.

A sostegno di tale lettura, di solito vengono citate le perplessità di s. Giovanni circa la difficoltà caratterizzante della dottrina del peccato originale, cioè come mai uno può essere responsabile per una colpa che non ha commesso personalmente? Costui cade, e tutti coloro che non hanno mangiato dall'albero diventano mortali a causa di Adamo.

Πῶς οὖν εἰσῆλθεν ὁ θάνατος, καὶ ἐκράτησε; Διὰ τῆς ἀμαρτίας τοῦ ἑνός. Τί δέ ἐστιν, Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; Ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί.¹³²

È ancor più illogico che per la disobbedienza di Adamo gli altri diventino peccatori.¹³³ Per essere reo è indispensabile il libero arbitrio, come ci suggeriscono Crisostomo e la logica.¹³⁴ D'altra parte si elencano gli argomenti collaterali che Crisostomo impiegò per rigirare il problema paolino. Secondo Crisostomo, Paolo dice che per colpa di Adamo sono colpevoli anche tutti i suoi discendenti. Paolo, nella polemica con i suoi connazionali volle spiegare come fosse possibile che per il merito di uno tutti gli altri fossero giustificati. Gli ebrei infatti ridicolizzavano l'azione salvifica di Cristo, ma nello stesso tempo ritenevano che l'azione di uno, ovvero Adamo, avesse avuto effetti su tutta l'umanità. Paolo quindi accetta l'assioma secondo cui l'uno include molti (tutti). Se qualcuno dunque crede che uno è in grado di incolpare tutti gli altri, segue che uno può anche giustificare tutti gli altri. Qui è la forza del

Giuliano ad appellarsi all'autorità di Giovanni Crisostomo, per rifiutare la dottrina del peccato originale; dall'altra aveva ragione Agostino, perché il vescovo orientale affermava con chiarezza che il peccato di Adamo aveva mutato la condizione di tutto il genere umano e le pene del suo peccato erano passate giustamente a tutti i discendenti, avendo il progenitore contratto un debito per tutti. La posizione del Crisostomo è espressione del pensiero di gran parte dei Padri orientali, che, da un lato, parlavano di un'eredità adamitica e, dall'altro, evitavano di estenderla fino alla trasmissione del peccato. Sbagliava Agostino nell'attribuire al Crisostomo l'eredità delle pene e del peccato, ma anche Giuliano, negando la trasmissione delle pene, si spingeva molto più in là del vescovo orientale. L'osservazione ci aiuta a cogliere la radicale novità della teologia di Giuliano rispetto a quella di Agostino, ma anche rispetto a quella del Crisostomo e di tanti altri Padri di lingua greca, come risulterà nell'ultima parte del nostro discorso" (N. CIPRIANI, *Sulle fonti orientali*, p. 163).

¹³¹ Così D. WEAVER, *From Paul to Augustine*, p. 199.

¹³² *In epistulam ad Romanos*, 10, 1; PG 60, 474. Da questo brano risulta che Crisostomo intendeva il famoso ἐφ' ᾧ come *in cui*.

¹³³ *In epistulam ad Romanos*, 10, 2; PG 60, 477: Τὸ μὲν γὰρ ἀμαρτόντος ἐκείνου καὶ γενομένου θνητοῦ, καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ τοιοῦτους εἶναι, οὐδὲν ἀπαικός· τὸ δὲ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἀμαρτωλὸν γενέσθαι, ποῖαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη;

¹³⁴ Lo stesso ripete Giuliano: *Explica quomodo peccatum personae illi iuste possit adscribi, quae nec voluit peccare, nec potuit* (*Contra Iulianum*, 6, 9, 24).

ragionamento paolino che vuole creare un parallelo persuasivo tra Adamo e Cristo. Secondo Crisostomo la prima azione, quella di Adamo, è meno logica e giusta, *anche se vera*, che quell'altra che con i suoi effetti benefici supera la prima.¹³⁵ Tuttavia, Paolo — e questo ci interessa — non approfondisce il primo paragone ma lo accetta tale quale, lasciando il problema non risolto (διόπερ ἀφίησιν ἄλυτον).¹³⁶

Questo problema fu molto inquietante e perciò Crisostomo intendeva superarlo accennando i lati positivi di quella punizione che si estese a tutto il genere umano. Noi infatti abbiamo fortuna perché siamo diventati mortali: non pecchiamo in un corpo immortale (μὴ ἐν ἀθανάτῳ σώματι ἀμαρτάνειν); la morte ci induce a filosofare e condurre una vita santa e in concordia con la ragione; ci offre le possibilità di ottenere i premi per martirio, apostolato ecc.; ci prepara per i doni della vita immortale.¹³⁷ I medesimi aspetti rilevava Giuliano di Eclano. Però, questi non era turbato come Crisostomo dal problema di Paolo perché intendeva il peccato di Adamo come un esempio e un'azione che recò danno soltanto a lui stesso.¹³⁸

Crisostomo legge che Adamo danneggiò i suoi discendenti e li fece peccatori, ossia mortali.¹³⁹ Questa soluzione — di parafrasare una chiara dichiarazione paolina: ἀμαρτία significa θάνατος! — non era soddisfacente per il suo intento di accostare i peccati di uno con i peccati di molti. L'AT pone infatti gli altri problemi di questo tipo. Il figlio diventa schiavo per colpa del genitore: com'è possibile che sia giusta questa sentenza, chiedono molti (πολλῶν)?¹⁴⁰ Con il

¹³⁵ *In epistulam ad Romanos*, 10, 2; PG 60, 476: καὶ οὐ τοσοῦτον ὠφέλησε μόνον ὁ Χριστός, ὅσον ἔβλαψεν ὁ Ἀδάμ, ἀλλὰ καὶ πολλῶ πλείον καὶ μείζον... Τὶ τὸν θάνατον ὥπλισε κατὰ τῆς οἰκουμένης; Τὸ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου μόνον τὸν ἕνα ἄνθρωπον. Εἰ οὖν ὁ θάνατος τοσαύτην ἔλαβεν ἰσχὺν ἐξ ἐνός παραπτώματος, ὅταν εὐρεθῶσι τινες πολλῶ μείζονα τῆς ἀμαρτίας ἐκείνης λαβόντες χάριν καὶ δικαιοσύνην, πῶς δυνήσονται εἶναι λοιπὸν ὑπεύθυνοι τῷ θανάτῳ;

¹³⁶ *In epistulam ad Romanos*, 10, 3; PG 60, 478.

¹³⁷ *Ib.*

¹³⁸ *Opus imperfectum contra Iulianum*, 2, 47. 49. 54. 62. 146 etc.

¹³⁹ *In epistulam ad Romanos*, 10, 3; PG 60, 477: Τὸ λέγειν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀμαρτωλοῦς γενέσθαι πολλούς... Τὶ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα τὸ, Ἀμαρτωλοί; Ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδικασμένοι θανάτῳ. Ὅτι μὲν οὖν τοῦ Ἀδάμ ἀποθανόντος πάντες ἐγενόμεθα θνητοί... Agostino cita un altro brano da *hom.* 10, 4 *In epistulam ad Romanos*; PG 60, 480 dove Crisostomo fa dal peccato sinonimo della morte “*Non sapete forse che tutti noi che fummo battezzati in Cristo Gesù, fummo battezzati nella sua morte? Fummo, col battesimo, sepolti con lui nella morte (Rm. 6, 3-4). Che significa fummo battezzati nella sua morte? Significa che dobbiamo morire anche noi come lui. La croce è il battesimo. Quello che la croce e la sepoltura sono stati per Cristo, il battesimo lo è diventato per noi. Non alla stessa maniera, però. Egli infatti morì e fu sepolto nella carne, noi invece lo siamo nel peccato. Per questo l’Apostolo non ha detto: Siamo diventati un essere solo con lui nella morte, bensì nella somiglianza della morte (Rm. 6, 5). L’una e l’altra sono morte, ma non subordinate allo stesso soggetto. La prima appartiene alla carne di Cristo, la nostra al peccato. Come la prima è vera, così anche la nostra*” (*Rm. 6, 3-4*).

¹⁴⁰ *In Genesim homiliae*, 29, 6; PG 53, 269.

peccato l'uomo ha perso la sua libertà originaria, e la dignità, e l'ingiustizia è diventata la regola dell'azione. In ultima analisi, sembra che Crisostomo ci dica che abbiamo perso il diritto di lamentarci. Abbiamo infatti distrutto quello che apparteneva alla nostra natura:

Ἐπειδὴ δὲ εἰσῆλθεν ἡ ἁμαρτία, ἐλυμήνατο τὴν ἐλευθερίαν, καὶ διέφθειρε τὴν ἀπὸ τῆς φύσεως δε δομένην ἀξίαν, καὶ τὴν δουλείαν ἐπεισήγαγεν, ἵνα διηνεκῆς ἦ διδάσκαλος καὶ νοθεσία τῶ τῶν ἀνθρώπων γένει, ὥστε φεύγειν μὲν τῆς ἁμαρτίας τὴν δουλείαν, πρὸς δὲ τὴν ἐλευθερίαν τῆς ἀρετῆς ἐπανιέναι.¹⁴¹

D'altra parte, la Scrittura dice anche che ognuno paga il suo debito (*Ger.* 31, 29; *Ez.* 18ss.; *Deut.* 24, 16). Da qui Crisostomo conclude che le pene dei genitori non vincolano in senso assoluto la natura dei figli (πὼς οὐδὲν λυμαίνεται τὴν ἡμετέραν φύσιν ἢ κακία τῶν προγόνων):¹⁴² la morte è piuttosto sonno, la vera schiavitù è peccare. Allo stesso tempo i meriti dei genitori non giovano nulla ai figli disattenti (ἐὰν ῥαθυμῶμεν).¹⁴³ Egli insiste quindi sul fatto che i figli avrebbero il diritto di obiettare se fossero giusti in assoluto.¹⁴⁴ Noi siamo, cita Agostino le parole di Crisostomo, obbligati alle cauzioni paterne sottoscritte da Adamo (χειρόγραφον πατρῶν ὅπερ ἔγραψεν ὁ Ἀδάμ). Il debito, d'altra parte, è accresciuto con i nostri peccati.¹⁴⁵

Il vescovo di Costantinopoli enumera tre tipi di schiavitù: 1) La moglie diventa sottoposta al marito dopo la trasgressione (πρὸ γὰρ τῆς παρακοῆς ὁμότιμος ἦν τῶ ἀνδρὶ).¹⁴⁶ Giacché ella non usufruì della libertà concessale, diventò schiava per prepararsi di nuovo alla libertà.¹⁴⁷

2) L'altro tipo di schiavitù è più pesante del primo e come quello ha la propria radice nel peccato. Cam infatti ha introdotto la vera e propria schiavitù.¹⁴⁸

3) Il terzo tipo, il più grave di tutti, è la sottomissione ai capi. Questa schiavitù impedisce la disfatta totale degli uomini che senza i freni della legge si sarebbero annientati.¹⁴⁹

Tutte queste specie di soggezione sono il risultato del peccato, e nello stesso tempo sono state usate da parte di Dio per nostro beneficio. In fine, veramente libero è colui che vive giusto e non soffre di queste soggezioni.¹⁵⁰ Nel quinto *serm. in Gen.* Crisostomo offre tre soluzioni per spiegare "l'ingiusta" schiavitù:

¹⁴¹ *In Genesim homiliae*, 29, 6; PG 53, 270.

¹⁴² *In Genesim homiliae*, 29, 8; PG 53, 272.

¹⁴³ *Ib.*

¹⁴⁴ *In Genesim homiliae*, 1; PG 53, 148; *In Genesim sermone*, 5, 1; PG 54, 599.

¹⁴⁵ AGOSTINO, *Contra Iulianum*, 1, 6, 26; CRISOSTOMO, *Catecheses ad illuminandos*, 3, 21.

¹⁴⁶ *In Genesim sermone*, 4, 1; PG 54, 594.

¹⁴⁷ *Ib.*

¹⁴⁸ *In Genesim sermone*, 4, 2; PG 54, 595.

¹⁴⁹ *In Genesim sermone*, 4, 3; PG 54, 597-8.

¹⁵⁰ *In Genesim, sermone*, 4, 3; PG 54, 597.

- 1) I progenitori hanno introdotto la schiavitù che i loro discendenti hanno rafforzato con i propri peccati.¹⁵¹
- 2) Chi si libera dal peccato si libera dalla vera schiavitù.¹⁵²
- 3) Adamo ci ha privato dal paradiso primordiale, ma Cristo ci dà il Cielo, che è la cosa più eccellente.¹⁵³

Conclusione

Crisostomo e il primo Agostino condividevano l'idea che l'uomo originariamente fosse immortale. Questa idea è pericolosa, come abbiamo visto, perché fa Dio responsabile della morte.¹⁵⁴ Agostino la abbandonerà affermando che il primo uomo fu condizionatamente immortale. Così, lo stesso uomo è responsabile per l'introduzione della morte. Crisostomo e Agostino (ancora più forte), dicono che il corpo di Adamo fu naturale. Non era tuttavia destinato a morte naturale, come invece affermavano i pelagiani, perché fu in prossimità con Dio. Espulso dal paradiso, l'uomo perde questa grazia e le conseguenze del suo peccato colpiscono i suoi discendenti. Per Agostino tutti gli uomini partecipano in modo misterioso al peccato di Adamo e sono rei. Anche a Crisostomo pare che Paolo esponesse tale idea, ma, dato che quella non è di facile intelligenza prova a conciliare i peccati degli altri con quello di Adamo. Subiamo le conseguenze del peccato di Adamo ma ciò non è ingiusto perché anche noi commettiamo peccato. Secondo i pelagiani non c'è nessuna propagazione delle colpe perché ciascuno è responsabile delle proprie azioni. Questa responsabilità è fortemente sottolineata da Crisostomo per i suoi fini pastorali: *la Bibbia dice che subiamo le pene del peccato dei progenitori, ma non disperiamo perché il nostro destino alla fine spetta alla nostra libera scelta*. Questo sarebbe il motivo principale per le divergenze che si trovano tra Crisostomo e Agostino, ma che in nessun modo fanno di Crisostomo uno pelagiano e di me uno *advocatus diaboli*.

Per quanto riguarda la lettura dei testi crisostomiani da parte di Agostino e Giuliano, risulta che essa fu ristretta ai pochi testi e tutt'altro che imparziale. Agostino indubbiamente lesse la raccolta di 38 sermoni di Giovanni in latino ed impiegò certi brani non autentici (es. *De resuscitatione Lazari* di Potamio di Lisbona) i quali hanno portato a conclusioni esasperate. In fondo, egli cita nel *c. Iul.* soltanto tre prediche crisostomiane: *ad Olymp.*, *hom. 9 in Gn.*, *hom. ad neoph.* e *hom. 10 in ep. ad Rm.* Nell' *opus imp.* cita solamente *ad Olymp.* cinque volte. Gli altri testi non sono menzionati. Può darsi fu sfiduciato che la teologia crisostomiana fosse adattabile con la sua, come pensano certi autori? Tale conclusione

¹⁵¹ *In Genesim, sermones*, 5, 1; PG 54, 599.

¹⁵² *Ib.*

¹⁵³ *In Genesim sermones*, 2; PG 54, 599.

¹⁵⁴ Cf. n. 31, il brano citato: *sel. in Gen.* PG 12, 101.

mi sembra campata in aria. Il silenzio di Giuliano è ancor più enigmatico. Egli infatti riporta soltanto un brano dell'*ad neoph.* e non nomina Crisostomo nell'opera posteriore, cioè *ad Florum*. Fu quindi convinto dagli argomenti agostiniani che Giovanni fosse un "agostiniano"? Anche questa conclusione mi sembra un po' esagerata, perché è mia convinzione che Giuliano non abbia letto le opere di Crisostomo. Ci sono le seguenti ragioni che mi portano a confermare questa mia tesi: 1) la stesura del *Libellus fidei* in cui appare per la prima volta questo brano, fu un prodotto della collaborazione di tante persone; la proposta di inserirlo poteva essere fatta da chiunque voleva rafforzare la posizione degli esuli richiamandosi all'autorità di un Padre Orientale. Si allude quindi che i pelagiani seguono l'altra (non contraria) corrente rispetto a quella occidentale; 2) Giuliano poteva avvalersi delle numerose affermazioni di Crisostomo riguardo a libertà dell'uomo, ma non lo fece. Perché? Poteva infatti mettere in evidenza le affermazioni crisostomiane secondo cui è ingiusto che uno paghi al posto di un altro, che (anche) noi siamo responsabili del peccato. I testi di Crisostomo tuttavia non sono del tutto coerenti, come abbiamo visto. Ma in questo non vedo motivo per il silenzio di Giuliano. Egli semplicemente non li ha letti. Agostino e Giuliano furono abilissimi nel manipolare i testi. Nessuno dei due si sarebbe astenuto per la gentilezza.¹⁵⁵ D'altra parte, Giuliano era amico di Teodoro di Mopsuestia la cui teoria delle due catastasi era più conforme con la sua.¹⁵⁶ Crisostomo, radicato nella tradizione antiochena, non fu un genuino rappresentante della medesima. La linea da Diodoro e Teodoro arriva a Teodoreto di Ciro dove i presupposti antiocheni avranno la vera finalizzazione per quanto riguarda la primitiva condizione umana: Dio creò Adamo mortale prevedendo la sua caduta, dalla cui sanzione sarebbe derivata la morte.¹⁵⁷ Questa tesi indubbiamente è vicina alla concezione pelagiana.

Јован Златоусти између Августина и Јулијана Екланског

Сажетак: Скоро од самог почетка пелагјанске контроверзије бива евоцирано и име чувеног константинопољског епископа, Јована Златоустог, и то првенствено од самих пелагјанаца који су веровали да у њему могу имати ауторитативну подршку за своје идеје. Истраживање је отежано евентуалним прећуткивањем Златоустовог имена,

¹⁵⁵ Agostino, e questo trovo necessario osservare, fu più attento di Giuliano alle testimonianze patristiche.

¹⁵⁶ N. CIPRIANI, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e s. Agostino nell'Opus imperfectum*, Roma 1992, pp. LXXXIII-LXXXVII. Cipriani menziona le altre fonti orientali di Giuliano: Serapione di Tmuis e Rufino il Siro.

¹⁵⁷ Ha ragione Sergio Zincone quando scrive: "Da tutto il complesso del discorso di Teodoreto si evince che quando egli, qui e altrove, dice che l'uomo è divenuto mortale, corruttibile a causa del peccato, non pensa ad un'originaria immortalità perduta, ma al fatto che l'uomo fu concretamente sottoposto alla sentenza di morte, estesasi poi a tutta l'umanità in conseguenza del peccato" (S. ZINCONI, *Studi*, p. 47).

читањем псеудо-Хризостомових текстова, као и малобројним текстуално наведеним Златоустовим делима; помињу се само: *ad Olymp.*, *hom. 9 in Gn.*, *hom. ad neoph. e hom. 10 in ep. ad Rm.* Како је пелагијанство на Западу било брзо осуђено, саме његове вође: Пелагије, Целестије и на крају епископ Јулијан Еклански, покушавају на Истоку да нађу прибежиште, и тамо да пласирају тезу како је западна црква далека православности источне цркве. Та тактика је имала промељиву срећу, али је пелагијанство и на Истоку било коначно осуђено на Ефеском сабору. Пелагијанске пак гледи су преживеле и у одређеним научничким круговима, посебно православним, где се августиновска антропологија и протологија представљају супротнима у односу на хризостомијанску доктрину. Не само минуциозна испитивања конкретних текстова у овој студији не дају право оваквој интерпретацији, него и општа разматрања великих тема код ових аутора показују како су хипонски и константинопољски епископ били веома блиски у својим рефлексијама. Тако рани Августин и Златоусти верују како је човек првобитно био бесмртан (Августин ће касније доћи до предлога како је први човек био условно бесмртан), и да је тај исти човек одговоран за увођење смрти, греха, казне и општег пада природе који је уследио за тим. Како се пак идеја кривице коју наслеђују потомци првог пара мири са идејом личне одговорности и праведности била је тема коју је Златоусти гледао да избегне, али никад и да негира, изговарајући се на њену замршеност и мистериозност.

Кључне речи: Августин, Целестије, Пелагије, Јулијан Еклански, Антиохијци, природа и слободна воља, првобитно човеково стање, грех, казна, наслеђивање, крштење.